

RECORTE – revista eletrônica
ISSN 1807-8591

Mestrado em Letras: Linguagem, Cultura e Discurso / UNINCOR
V. 12 - N.º 1 (janeiro-junho - 2015)

O INFAME NA HISTÓRIA UNIVERSAL

Isabella C. Stangherlin Santucci¹

RESUMO: Considerando o que Jorge Luis Borges entendeu e definiu como Idealismo em sua obra e no que Walter Benjamin definiu por Historicismo em suas "Teses Sobre o Conceito de História", o presente artigo se propõe a aproximar os dois autores que, apesar de pertencerem a pátrias distintas, experienciaram um mesmo momento histórico, ou melhor, viveram e escreveram sob o mesmo impacto histórico, social e político causado por duas guerras mundiais, e tiveram ideias semelhantes acerca do conceito de Tempo e de História.

PALAVRAS-CHAVE: Walter Benjamin; Jorge Luis Borges; Historicismo; Materialismo Histórico.

ABSTRACT: Thinking about what Jorge Luis Borges understood and defined as Idealism in his work and about what Walter Benjamin defined by Historicism in his theses "On the Concept of History", this article aims to approach the two authors who, despite belonging to distinct homelands, experienced the same historical moment, nay lived and wrote under the same historical, social and political impact caused by two World Wars, and had similar ideas about the concept of Time and History.

KEYWORDS: Walter Benjamin; Jorge Luis Borges; Historicism, Historical Materialism.

*¿Cómo no someterse a Tlön, a la minuciosa y vasta
evidencia de un planeta ordenado? (...) El contacto y el
hábito de Tlön han desintegrado este mundo. Encantada
por su rigor, la humanidad olvida y torna a olvidar que es
un rigor de ajedrecistas, no de ángeles.
Jorge Luis Borges, "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius"*

*O Historicismo arma a imagem "eterna" do passado, o
materialista histórico, uma experiência com o passado que
se firma aí única.
Walter Benjamin, Tese XVI*

ut nihil non iisdem verbis redderetur auditum.

[de forma que nada do que foi ouvido pode ser dito outra
vez com as mesmas palavras]
Jorge Luis Borges, "Funes, el memorioso"

*Der Historismus gipfelt von rechts wegen in der Universalgeschichte*² (BENJAMIN, 2007, p. 138). Com esta afirmação, não menos universalizante, porém justificada, como

¹ Bolsista CAPES e doutoranda, sob orientação da professora Cristina Henrique da Costa, no Programa de Teoria e História Literária da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Contato: isasantucci@gmail.com

² O Historicismo culmina de direito na história universal.

veremos ao longo desse artigo, inicia Walter Benjamin sua décima sétima tese “Sobre o Conceito de História”. Escritas no exílio, sob o choque do pacto de agosto de 1939 entre Hitler e Stálin, suas teses são ao mesmo tempo uma síntese de seu pensamento e um desabafo consciente de um judeu comunista frente a vitória do fascismo, vitória que viria calar, como o fizeram os poderosos em outros momentos da História, a voz dos oprimidos, que viria apagar as narrativas e experiências dos vencidos, que viria lançar ao esquecimento as diversas histórias a respeito do que se passou. Mais uma vez a história dos vencedores seria contada; mais uma vez a narrativa épica dos heróis já consagrados se apresentaria (e seria vista) como a verdadeira e total expressão da História.

No entanto, como no conhecido movimento daquele súdito (ou leitor) “sem esperança” que, paradoxal e complementarmente, “espera” do conto “Uma mensagem imperial” (1917) de Kafka³, Benjamin propõe em suas teses, em meio a este estado historicamente e politicamente complexos, a tarefa emergencial de se “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 2005, p. 70). Assim, suas teses seriam a tentativa, para “não desesperar”, de criticar, de um lado, uma visão historicista da História, que continuamente insistia em se identificar com a pretensão dos poderosos ao apresentar apenas como parte do “acontecido”, do “passado”, a narrativa daqueles que venceram, e ao querer que essa narrativa fosse a verdadeira e única História, a História Universal que deveria ser repassada, sem qualquer refutação, às gerações futuras. De outro lado, as teses vêm criticar o determinismo materialista vulgar defendido pelos seguidores de Marx, que, ao contrário de contestar essa História linear e parcial, ao invés “de explodir o contínuo da história” (BENJAMIN, 2005, p. 123), acaba, na defesa do progresso técnico como instrumento no aperfeiçoamento do trabalho, e, portanto, como fonte de riqueza, riqueza esta capaz de inserir o proletário na sociedade de classes, por nadar a favor da correnteza dos vencedores que pretendia combater.

Em resumo, esse “misto de fé no progresso e de determinismo” condenaria “a prática dita de esquerda a uma reafirmação dogmática de seus princípios, em vez de inovar no campo da atualidade política” (GAGNEBIN, 2006, p. 52) e em sua visão de História. Com as teses,

³ Neste conto, parte da obra *Um médico rural*, um imperador atribui a um mensageiro a tarefa de enviar suas últimas palavras, sussurradas ao pé do ouvido em seu leito de morte, a um súdito, a quem Kafka se refere com o pronome “ti” - e talvez, aqui, a aproximação com a própria figura do leitor. No entanto, para entregar a mensagem, o mensageiro deve percorrer um caminho infinito, que, aos poucos, revela-se impossível de se atravessar. O mensageiro já está sem esperança. Você/o leitor/o súdito, também. No entanto, o súdito, sem esperança mas, estranhamente, esperançosos, espera a chegada da mensagem. Cf: KAFKA, Franz. Uma mensagem imperial. In: *Um médico rural*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Benjamin procurou não desesperar, tentou propor uma nova História, um novo Materialismo. Não viveria, (in)felizmente, para acompanhar as catástrofes que se seguiram no desenrolar da Segunda Guerra Mundial, bem como para observar “a fraca força messiânica” (BENJAMIN, 2005, p. 48) dos vencidos emergir sob a forma de rumores e testemunhos nos anos seguintes.

De outro continente, terra dos vencidos, teria voz, cinco anos mais tarde, às vésperas do término da 2ª Guerra, um argentino “refutador” de muitos conceitos e ideais também alvos da crítica benjaminiana, em especial, daqueles acerca da noção de Tempo e de História. O artigo “Nueva refutación del tiempo” de Jorge Luís Borges, escrito em 1944 mas apenas publicado em 1947, é justificado pelo próprio autor como sendo uma refutação, pressentida desde sempre, à qual atribui um predicado de índole temporal que instaura a noção que o sujeito deseja destruir. Em outras palavras, o título estaria construído sobre a base do que os lógicos, afirma o autor, chamam de *contradictio in adjecto*, pois que o adjetivo “nova”, de conotação temporal, dado que contrasta com “velha”, “antiga”, vem duelar com a proposta oferecida pelo restante da oração, ou seja, com o desejo de refutar, desmentir, rebater uma noção estabelecida de tempo. Para tal nova refutação, isto é, para tal contestação, que deveria se diferenciar das contestações anteriores, instaurando uma nova reflexão, Borges opta por iniciar e desenvolver – para depois destruir – sua exposição com o que entende por Idealismo, ou melhor, com o que entende a respeito dessa doutrina filosófica que, com Berkeley, viria claramente se contrapor ao materialismo, principalmente, e mais tarde, ao materialismo histórico defendido pelo marxismo.

Segundo Borges (1960, p. 239), para o idealista Schopenhauer o mundo seria dividido em duas categorias: “el mundo en la cabeza”⁴ e o “mundo fuera de la cabeza”⁵. Entretanto, ainda destaca o autor, Berkeley, em seu *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, bem como outros idealistas, atentou para o fato de que quando se considera algo como estando “fora de nossas cabeças”, este algo já está em nossas cabeças, em nossa consciência. Logo, nada existiria fora delas: toda a materialidade existiria e todos os eventos do mundo ocorreriam apenas porque neles pensamos. Mas há uma exceção, encontrada no domínio da crença: a do divino. Determinado objeto ou fato não existiria sem a sua consciência em nossas cabeças, exceto pelo fato de que poderia existir também na consciência absoluta de Deus. Este aparente “fora da cabeça” é, na verdade, a representação do que há

⁴ “o mundo dentro da cabeça”.

⁵ “o mundo fora da cabeça”.

“dentro da cabeça” de Deus, uma imagem que nos recorda as esferas concêntricas do universo ptolomaico, bem nota Jenckes (2007, p. 101). Assim, o Idealismo pode ser entendido, postula Borges (1960, p. 239), como uma doutrina defensora de que não há nada que não esteja ou possa ser compreendido por “nossas cabeças”, seja por conceitos, pela linguagem ou outras formas de representação, exceto que pode apenas ser compreendido pelo divino, que é a compreensão universal. Mas essa crença de que o mundo pode ser contido e representado, acabaria, por sua pretensão à totalidade e à verdade, paradoxalmente não levando em conta detalhes, resquícios/restos ignorados pela memória, fatos, histórias e pessoas que, num primeiro momento, não pareceriam relevantes numa representação, seja ela histórica, política ou metafísica. E em especial esse idealismo defendido por Berkeley, no qual a realidade confunde-se com o que dela se percebe, ou melhor, com o que alguém, em sua parcialidade, dela percebe e guarda em “sua cabeça”. A doutrina idealista, então, em outros contextos que não o puramente filosófico, como a História ou a Política, teria sido perversamente interpretada, sugere Borges (1960, p. 249), e nela estaria, portanto, a base de movimentos imperialistas e totalitários tais como o fascismo e o nazismo, pois que estes, difundindo um discurso pretensamente verdadeiro e realista, que favorecia certas raças, classes e religiões em detrimento de outras, instauravam o terror do esquecimento e do silêncio às suas vítimas. “Para los europeos y americanos, hay un orden —un solo orden— posible: [...] la cultura del Occidente”⁶ (BORGES, 1960, p. 194), e dessa cultura do Ocidente colonizador, vencedor e idealista, afirma Borges, emerge os “nazi” que se julgam melhores e mais poderosos do que outros.

Da mesma forma, seguindo as ideias de Nietzsche em suas *Considerações Extemporâneas* (1873-1876), Walter Benjamin observa no chamado Historicismo, isto é, na visão de história vigente – e burguesa –, visão esta crente de que a massa de todos acontecimentos ditos históricos poderia ser mobilizada dentro de uma representação, ou melhor, de uma estrutura orientada progressivamente, como que numa linha cronológica, simplesmente estabelecendo nexos causais entre um e outro momento, não prejudgando a importância ou não dos fatos passados, excluindo e abandonando ao esquecimento, sem critério algum, narrativas e histórias que aparentemente não contribuiriam ao desenvolvimento do Espírito (GAGNEBIN, 2006, p. 52), ou que, na verdade, não contribuiriam a uma versão de História que favorecesse o desejo progressista dos homens de

⁶ “Para os europeus e americanos, há uma ordem – apenas uma ordem – possível: [...] a cultura do Ocidente”.

poder, dos vencedores, observa, enfim, nessa visão que só se orienta na direção dos “progressos da dominação da natureza” e do tempo, e não nos “retrocessos da sociedade” e nos fatos obscuros do passado, os “traços tecnocráticos que serão encontrados, mais tarde, no fascismo” (BENJAMIN, 2005, p. 100).

Vale lembrar, aqui que, Borges, no ensaio “La penúltima versión de la realidad” de 1928, já havia colocado em relevo os pilares de uma “refutação” de tais ideais estabelecidos de Tempo e História. Segundo ele, conceber o conceito de um tempo único, como diria Benjamin (2005, p. 116), ao mesmo tempo “homogêneo e vazio”, é uma espécie de imperialismo, pois que “todo tiempo es tiempo percibido por alguien, erróneo si inferimos que ese tiempo debe, necesariamente, abarcar un número infinito de siglos”⁷ (BORGES, 1960, p. 249). Em outras palavras, esse tempo, percebido por uma única pessoa, ou grupo de pessoas, não pode aspirar à universalidade. Isto quer dizer que a percepção que uns poucos possuem do Tempo e da História que o narra não deve pretender ser a visão total e verdadeira dos fatos, uma vez que, ditatorial, ela favorecerá sempre a versão dos vencedores, ou melhor, dos conquistadores, e abafará a versão dos vencidos, dos conquistados. O Homem, o Imperador, Mestre do Universo, como único habitante do Tempo, então, apenas conseguiria ordenar seu mundo através de uma estrutura baseada na “sucessão e duração” e de uma sabedoria que se fundaria “no sobre un pensamiento, sino sobre una mera comodidad clasificatoria”⁸ (BORGES, 2003, p. 50), sequer dando espaço, desta forma, à natureza efêmera e momentânea do universo e de suas diversas experiências. Nota Benjamin (2005, p. 65), em suas teses, que a associação do tempo com a dominação (ou conquista) do “inimigo que não cessa de vencer” (Tese VI), é uma constante na historiografia tradicional, historicista, e culmina sempre na formação de uma imagem “eterna” (pretensamente eterna) do passado. É uma constante também, enquanto questionamento, aponta Borges, na tradição metafísica. Aliás, não somente é essa associação uma constante na historiografia historicista, bem como, apontará Borges (2003, p. 17), é uma constante na tradição metafísica, e oferece a seu leitor, como exemplo, a teoria de Korzybski, a qual insistia que, na ânsia de conquistar apenas o lado material do mundo, o homem acaba se esquecendo de sua tarefa primordial, isto é, a conquista do tempo:

⁷ “todo tempo é um tempo percebido por alguém, e seria errôneo inferirmos que esse tempo deve, necessariamente, abarcar um número infinito de séculos”.

⁸ “não sobre um pensamento, senão sobre uma mera comodidade classificatória”.

El materialismo dijo al hombre: Hazte rico de espacio. Y el hombre olvidó su propia tarea. Su noble tarea de acumulador de tiempo. Quiero decir que el hombre se dio a la conquista de las cosas visibles. A la conquista de personas y de territorios. Así nació la falacia del progresismo. Y como una consecuencia brutal, nació la sombra del progresismo. Nació el imperialismo.⁹ (BORGES, 2003, p. 18).

Ora, é preciso recordar mais uma vez de Benjamin (2005, p. 116), em suas teses X e XIII, quando afirma que a crença no progresso, principalmente por parte da social-democracia, estava nesse momento atrelada somente ao progresso técnico, ou seja, à ideia de que a técnica, independentemente de seu uso e aplicações, significaria um avanço “essencialmente irresistível” da humanidade a caminho da libertação. E mesmo Nietzsche, tão lembrado – e citado – por Benjamin, teria expressado, anos antes, ao dirigir suas críticas ao Historicismo e Positivismo triunfantes na época, dessa crença que também é a crença numa ideia de processo universal, como uma espécie de “teologia camuflada”, que outorgaria à ciência o que antes, na Idade Média, se outorgava a Deus: “um tal modo de pensar acostumou os alemães a falarem de processo universal e a justificar o seu próprio tempo como o resultado necessário desse processo; um tal modo de pensar colocou a História como única soberana no lugar de outras forças do espírito como a arte e a religião” (NIETZSCHE apud CHAVES, 1998, p. 23).

Porém, afastando-se da proposição de Korzybski, e não centralizando suas preocupações, como fez Benjamin, na noção de Tempo e no conceito de História que até então vinham associados ao ideal de progresso, Borges insistirá em sua incompreensão na diferenciação entre uma conquista no tempo e outra no espaço, uma vez que, para ele, o imperialismo sempre fora uma conquista em ambos. Os combatentes – e vencedores – de uma guerra, por exemplo, retornam desta ricos, não apenas de novos territórios em seus domínios, como também de tempo, isto é, “experiencias, experiencias de noches, días, descampados, montes, ciudades, astucias, heroísmos, traiciones, dolores, destinos, muertes, pestes, fieras, felicidades, ritos, cosmogonías, dialectos, dioses, veneraciones”¹⁰ (BORGES, 2003, p. 55).

Dando continuidade à discussão, Borges publicará, posteriormente, o ensaio “El pudor de la historia” (1952). A partir da observação de Goethe em 20 de setembro de 1972 a

⁹ “O materialismo disse ao homem: faça-te rico de espaço. E o homem esqueceu sua própria tarefa. Sua nobre tarefa de acumulador de tempo. Quero dizer que o homem se dedicou à conquista das coisas visíveis. À conquista de pessoas e de territórios. Assim nasceu a falácia do progressismo. E como consequência brutal, nasceu a sombra do progressismo. Nasceu o imperialismo.”

¹⁰ “experiências, experiências de noites, dias, descampados, montes, cidades, astúcias, heroísmos, tradições, dores, destinos, mortes, pestes, feras, felicidades, ritos, cosmogonias, dialetos, deuses, venerações”.

respeito da derrota de Weimar, em Paris¹¹, o autor repara que, desde então, houve muitas “jornadas históricas” (BORGES, 1960, p. 229), dias que seriam ao mesmo tempo dias de luta (e talvez conquista) e uma fabricação, invenção, política. Continua o autor (1960, p. 229), estes dias “tienen menos relación con la historia que con el periodismo”¹². A História, então, estaria ainda, diante de Hitler e do Nazismo, apegada aos interesses políticos dos “vencedores”, e longe, muito longe, de ser verdadeira. Deste ponto trata seu ensaio “Anotación al 23 de agosto de 1944”:

Para los europeos y americanos, hay un orden —un solo orden— posible: el que antes llevó el nombre de Roma y que ahora es la cultura del Occidente. Ser nazi (jugar a la barbarie enérgica, jugar a ser un viking, un tártaro, un conquistador del siglo XVI, un gaucho, un piel roja) es, a la larga, una imposibilidad mental y moral. El nazismo adolece de irrealidad.¹³ (BORGES, 1960, p. 194).

Esses movimentos totalitários, esses ditos vencedores de uma raça, à força de exercer a incoerência, teriam perdido, então, até mesmo a noção de uma justificativa a seus atos e propósitos:

Veneran la raza germánica, pero abominan de la América 'sajona'; condenan los artículos de Versalles, pero aplaudieron los prodigios de Blitzkrieg; son anti-semitas, pero profesan una religión de origen hebreo; bendicen la guerra submarina, pero reprueban con vigor las piraterías británicas; denuncian el imperialismo, pero vindican y promulgan la tesis del espacio vital.¹⁴ (BORGES, 1960, p. 193).

A História Universal apresentada pelos vencedores, propondo-se definir um universo, seja ele nacional, regional ou cósmico, assim, baseia-se sobre a exclusão de coisas e fatos que desejam ter voz mas que, por se relacionarem com o discurso do vencido, permanecem mudas. Entretanto, esse “por debaixo” da narrativa historicista está presente, ameaçando a

¹¹ “En este lugar y el día de hoy, se abre una época en la historia del mundo y podemos decir que hemos asistido a su origen. Desde aquel día han abundado las jornadas históricas y una de las tareas de los gobiernos (singularmente en Italia, Alemania, y Rusia) ha sido fabricarlas o simularlas, con acopio de previa propaganda y de persistente publicidad”. [Hoje, neste lugar, se abre uma época na história do mundo, e podemos dizer que assistimos à sua origem. Desde aquele dia abundaram as jornadas históricas e uma das tarefas dos governos (singularmente na Itália, Alemanha e Rússia) foi a de fabricá-las ou simulá-las, com o reforço da propaganda antecipada e de uma persistente publicidade.] (BORGES, 1960, p. 229).

¹² “têm menos relação com a história do que com o jornalismo”.

¹³ Para europeus e americanos, há uma ordem – uma única ordem – possível: a que outrora teve o nome de Roma e que agora é a cultura do Ocidente. Ser nazista (brincar de barbárie enérgica, brincar de ser um *viking*, um tártaro, um conquistador do século XVI, um gaúcho, um pele-vermelha) é, no limite, uma impossibilidade mental e moral.

¹⁴ Veneram a raça germânica, mas abominam a América 'saxã'; condenam os artigos de Versailles, mas aplaudiram os prodígios do *Blitzkrieg*; são antisemitas, mas professam uma religião de ordem hebraica; abençoam a guerra submarina, mas reprovam com vigor as piratarias britânicas; denunciam o imperialismo, mas defendem e promulgam a tese do espaço vital.

todo momento sua pretensa representação do “todo”. Logo, não há Tempo ou Universo que não seja uma imagem arbitrária ou conjectural, incompleta ou dogmática. “Cabe ir más lejos; cabe sospechar que no hay universo en el sentido orgánico, unificador, que tiene esa ambiciosa palabra”¹⁵ (BORGES, 1960, p. 143). Ou seja, suspeita-se que a História, a verdadeira História, não pode se definir como universal uma vez que muitas de suas “fechas esenciales”¹⁶ (BORGES, 1960, p. 229) do passado podem, e ficam, durante muito tempo, em segredo, esquecidas, para o presente.

Tanto Borges quanto Benjamin, como apresentado, refutam o tempo e a história na concepção idealista, isto é, de que os fatos podem ser, sucessiva e continuamente, numa linha temporal, apreendidos “dentro de nossas cabeças”. Como observa o argentino em sua discussão sobre Kant (BORGES, 2003, p. 55), não pode haver mapeamento espacial do tempo; não se pode mapear em uma única vez ou em um único espaço o que já aconteceu, uma vez que, tomando partido político daquele que vence, exclui-se a multiplicidade de diferentes épocas e experiências. Em suma, o tempo não pode e não deve ser ordenado numa “tabla de verdades fundamentales”¹⁷ (BORGES, 1960, p. 254), e a história não pode ser concebida como universal ou eterna neste tempo.

Ambos criticaram, também, a noção de progresso, a qual nega qualquer coisa que não se encaixe em sua representação linear, como a memória e a morte, e a tradicional identificação da História com os vencedores. Ao contrário de todo esse idealismo, os autores se engajaram no que Benjamin definiu por “historiografia materialista”. O interesse deles, ao contrário do que o termo “materialista” e a atitude de Benjamin enquanto colecionador, isto é, enquanto filósofo que toma como modelo a figura do trapeiro (*chiffonier, Lumpensammler*) colecionador de detritos, recolhedor de restos, poderiam levar a crer, não era pela natureza concreta, física dos fatos/objetos, mas por um modo de pensar e escrever a história que representasse, em sua escrita (grafia), traços de uma “materialidade” que se encontra “fora” da concepção idealista e universal de ordenação das coisas. Ou seja, tanto Benjamin, quanto Borges, admitem que há sempre um “fora de nossas cabeças” que não foi, mas deveria, ser contado por esse colecionador – talvez eles mesmos, talvez os historiadores do presente ou do futuro – , “catador” dos restos ocultos e enterrados pelo Historicismo, pela História Universal,

¹⁵ “Pode-se ir mais longe, pode-se suspeitar que não há universo no sentido orgânico, unificador que essa ambiciosa palavra tem”.

¹⁶ “datas essenciais”.

¹⁷ “tábua de verdades fundamentais”.

caçador dos rastros deixados pelos ausentes da história oficial, pelos oprimidos, esquecidos, calados, por esse colecionador, em suma, que procura trazer à tona histórias do passado, apagadas ou escondidas pela narrativa vigente. Nesse sentido, a História seria fruto de um princípio construtivo e romperia com o ideal de que se pode conter o mundo dentro de nossas cabeças de maneira universal e eterna (BENJAMIN, 2005, p. 119). Negaria, desta forma, ao reconhecer uma chance revolucionária na luta a favor de um passado oprimido, todos os conceitos utilizados pelo Historicismo para ordenar o mundo e que não são capazes de conter ou mostrar a multiplicidade infinita de um verdadeiro universo. Por sua vez, o tempo não seria, para o materialista histórico, um espaço vazio que pudesse ser simplesmente ocupado pela “massa dos fatos” (BENJAMIN, 2005, p. 130), mas um território já cheio, como salientou Borges (2003, p. 55), de noites, dias, destinos, mortes e dialetos passados que se escondem, surdos, abaixo das narrativas “vencedoras” no presente, e que possuem, no entanto, o potencial de interromper, ou melhor, de explodir o contínuo, o “progresso”, da história dominante (BENJAMIN, 2005, p. 119), de tal forma que poderiam abrir novas possibilidades para o futuro. O primeiro golpe, logo, de acordo com Benjamin, deveria ser dirigido contra uma ideia de História Universal.

“Como flores que voltam suas corolas para o sol, assim o que foi aspira, por um secreto heliotropismo, a voltar-se para o sol que está a se levantar no céu da história” (BENJAMIN, 2005, p. 58), mas esta aspiração do passado só se concretizaria se o historiador materialista se comprometesse a sempre deixar um lugar ao que não fora até então compreendido, isto é, a deixar um espaço ao “eco das [vozes] que estão, agora, caladas” (BENJAMIN, 2005, p. 48), aos “segredos da história” de que fala também Borges, trabalhando como justiceiro de uma memória recalcada. Para tornar mais claro o nosso entendimento acerca destes segredos, aqui se faz necessária uma digressão.

Em 1935 Borges publica a sua *História Universal da Infâmia*, já pelo título identificada como um livro, uma história sobre a própria História. Uma História que anuncia desde então, ressalta Jenckes (2007, p. 78), sua contradição: a palavra “infâmia” vem do acréscimo do prefixo negativo “in” à palavra *Pheme*, expressão ou relato em grego. “Infame”, então, seria, por definição, aquilo que está ausente do relato, da história. O significado atual, corriqueiro de “infâmia”, da mesma maneira, é sinônimo de “ação vil, vergonhosa”, “ignomínia”, “aviltamento”, “des crédito”. Assim, por um lado, pretendendo contar uma história sobre aquilo que está fora da História, sobre o que não foi contado pela História dita

Universal, Borges constituirá sua paródia do “mapa del universo”¹⁸ (BORGES, 1960, p. 168), e, por outro lado, pretendendo dar sua versão universal de uma História em que estarão contidas histórias vis, vergonhosas, até então sem crédito, até então esquecidas, ocultadas perante àquela pretensa História Universal.

Ainda nota Jenckes (2007, p. 80) que, apesar de Borges dizer que em seu livro há uma “buena falta de orientalismo”¹⁹ (BORGES, 2009, p. 619), as histórias contidas nele revelam o orientalismo e os misticismos ignorados pela visão eurocêntrica da “história universal”, isto é, elas mostram, sob essa História contada pelo Ocidente sempre vencedor, Ocidente colonizador que sempre impôs sua cultura, a história dos vencidos, dos colonizados dos subalternos, dos esquecidos, enfim, dos fatos, povos e culturas “infames” que buscam reconhecimento dentro de sua dimensão sócio-política. A “boa ausência de orientalismo” a que se refere Borges talvez seja, então, apenas uma afirmação que, apesar de incluir o “orientalismo” em sua obra, tenta não ser tão “universalizante” quanto o Historicismo Ocidental, ou melhor, tenta não oferecer uma visão única, pretensamente verdadeira, daqueles que até então estavam calados. Assim é que veremos emergir, nessa História Universal da Infâmia, as histórias da *Viúva Ching*, do *Mestre-de-Cerimônicas Kotsuké No Suké*, do *Tintureiro mascarado Hakim de Merv*, do *atroz redentor Lazarus Morell*...

Atenhamo-nos, para melhor entendimento, nessa última história.

Em “O atroz redentor Lazarus Morell” nos deparamos, primeiramente, com a “causa remota” da ação de Morell, e mesmo da história que contará Borges. Esta revela o contexto histórico da escravidão: de início a indígena e, posteriormente, a dos negros, que trabalhavam de sol a sol. E também revela o contexto da dominação: a canalha branca que mantinha o orgulho de possuir um sangue sem tísne, sem mescla, como Morell. Este personagem, longe de ser o protagonista da história, era uma espécie de traficante “aboliconista” de escravos, pois oferecia, ou melhor, prometia a um negro a liberdade se este fugisse de sua fazenda e se deixasse vender por ele a outro senhor, e depois novamente a outro, até o dia da libertação definitiva - ou do enriquecimento de Morell (BORGES, 2009, p. 598).

A narrativa, logo, gira em torno das ações mascaradamente filantrópicas de Morell, mas o recalcado, o não-dito da história dos escravos, perpassa todo o conto. Permanece, é claro, sem falar, mas potencialmente perturbador, com seus murmúrios, frente a uma história

¹⁸ “mapa do universo”.

¹⁹ “boa ausência de orientalismo”.

“universal” que não lhe dá espaço. Este “infame” que ameaça emergir representará, assim, a possibilidade de outro(s) tipo(s) de história, destruindo, ao mesmo tempo, a possibilidade do Universal. Não à toa a história termina com uma “Interrupção”: nela são reveladas as diversas possibilidades, as diversas veredas (que também se bifurcam) de um passado, de um presente e de um futuro, mesmo que o Historicismo, a história universal, não o tenha aproveitado:

Morell capitaneando puebladas negras que soñaban ahorcarlo, Morell ahorcado por ejércitos negros que soñaba capitanear; me duele confesar que la historia del Mississippi no aprovechó esas oportunidades suntuosas. Contrariamente a toda justicia poética (o simetría poética) tampoco el río de sus crímenes fue su tumba. El 2 de enero de 1835, Lazarus Morell falleció de una congestión pulmonar en el hospital de Natchez, donde se había hecho internar bajo el nombre de Silas Buckley.²⁰ (BORGES, 2009, p. 602)

Morell morre. Mas morre após uma existência de luta, ainda que egoísta, uma vez que numa primeira instância apenas desejava o lucro proveniente dos escravos diversas vezes vendidos e libertados, ao lado do movimento Abolicionista, ao lado do movimento que dá voz e vida aos antes ignorados e calados, aos comumente vistos como vencidos. Ele escreveu na história sua luta, ainda que por vias tortuosas, contra o silêncio do Outro, e acabou por partilhar, através da morte, deste silêncio (ver JENCKES, 2007, p. 83). Mas essa morte não é o fim, e sim a possibilidade de um novo começo que possa estabelecer a descontinuidade através multiplicidade de narrativas “infames”, as verdadeiras protagonistas da História.

E mesmo a última parte da *História Universal da Infâmia*, intitulada “Etcetera” vem de encontro ao que se poderia considerar um “fim”. Composta pelo que diz serem traduções e leituras, esse setor do livro não é épico, como aponta Jenckes (2007, p. 92), isto é, não relata a história e os feitos dos heróis, sempre vencedores, sempre poderosos, que a pretensa História Universal costuma cultuar, e não seria, da mesma forma, um setor finito, uma vez que essa nova História aqui por Borges contada não tem a pretensão de dar uma versão definitiva aos fatos, assumindo diversos olhares, incorporando diversas vozes, portanto. Este “etcetera”, estas traduções que não são o original e não são únicas, estas leituras a cada momento distintas, sugerem a possibilidade de que se pode sempre “contar de outra maneira”, de que o universal não existe, e de que o título dado à obra não é senão a encenação do

²⁰ “Morell capitaneando bandos de negros que sonhavam enforcá-lo, Morell enforcado por exércitos negros que sonhava capitanear; sinto confessar que a história do Mississippi não aproveitou essas oportunidades suntuosas. Contrariamente a toda justiça poética (ou simetria poética), tampouco o rio de seus crimes foi sua tumba. Em dois de janeiro de 1835, Lazarus Morell faleceu de congestão pulmonar no hospital de Natchez, onde se internou sob o nome de Silas Buckley.”

embate entre o Idealismo (ou Historicismo), na figura do historiador totalitário e “vencedor”, e o Materialismo Histórico, na figura do catador de trapos, de restos, de ruínas.

Em resumo, o historiador materialista deveria abrir-se à estas lacunas deixadas pela história oficial, a estes lamentos ignorados ou esquecidos. Contudo, como descreve Benjamin (2005, p. 62), o passado nunca poderá ser possuído totalmente, uma vez que ele não está à nossa disposição, como o Historicismo resume na passagem “A verdade não nos escapará” de Keller (Tese V). A verdadeira imagem do passado passa *célere e furtiva*. Apenas quando lampeja num instante de perigo, que é o instante de sua recognoscibilidade, quando ameaçada em se transformar em mais “um instrumento da classe dominante” ou desaparecer num “presente que não se reconhece como nela visado” (BENJAMIN, 2005, p. 62), esta imagem poderá ser capturada. A esta imagem Benjamin dá a alcunha de “dialética”.

Melhor explicando, Benjamin nos diz que não é que o passado lance sua luz sobre o presente, ou que este lance sua luz sobre o passado, uma vez que estas relações seriam apenas temporais (ver SELIGMANN-SILVA, 1999, p. 228). Mas, sim, a “imagem dialética” seria o resultado do encontro do “ocorrido” (*Gewesene*), o elemento esquecido, recalcado, inconsciente do passado, com o “agora” (*Jetzt*) único, oportuno, o *kairos*, numa imagem já em germe na sua ideia de “constelação” desenvolvida na *Origem do Drama Barroco Alemão*, isto é, como bem elucidou Jeanne-Marie Gagnebin (informação verbal)²¹, “une formation visuelle et conceptuelle qui nous permet de donner un nom à une image qui, sans ce schème, resterait floue et ne pourrait être reconnue (comme on dit par exemple 'Cassiopeia' pour désigner un ensemble d'étoiles dans le ciel)”²².

Emergindo apenas em certos momentos precisos, pois que “todas las cosas le suceden a uno precisamente, precisamente ahora”²³ (BORGES, 2007, p. 100), o “ocorrido”, a imagem do passado precisa, então, ser paralisada. Em outras palavras, é preciso parar, suspender o tempo, e prestar atenção a estes elementos esquecidos e no que eles podem nos dizer com uma imagem que são, pois apenas através deles o passado consegue interpelar o presente e exigir de nós, habitantes do presente, uma ação. É o que poderíamos chamar de “dialética em

²¹ Descrição fornecida por Jeanne-Marie Gagnebin em seminário apresentado durante a disciplina LT141-Seminários Avançados Sobre Crítica, oferecida pelo Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) no primeiro semestre de 2011.

²² “uma formação visual e conceitual que nos permite nomear uma imagem que, sem este esquema, permaneceria obscura e não poderia ser reconhecida (como 'Cassiopeia', por exemplo, para designar um conjunto de estrelas no céu)”.

²³ “todas as coisas acontecem em um precisamente, precisamente agora”.

repouso” (*Stillstand*). Caso contrário, eles serão novamente perdidos e engolidos pelo esquecimento (BENJAMIN, 2005, p. 128).

Esta relação dialética com o passado, de acordo com Benjamin, operaria num princípio cíclico, mas tendo em seu pensamento que ciclicidade não é repetição, já que “o ocorrido” irrompe num “agora” preciso, ou seja, num instante que difere de todos os outros. Pelo contrário, o efeito deste princípio é o de dissipar qualquer ideia de continuidade, de universalismo e de ordenação. Defende-se, aqui, o fragmento, a experiência única com o passado e a interrupção cíclica numa História que até então vinha se apresentando sob a imagem da verdade e da totalidade (BENJAMIN, 2005, p. 128).

Interessante notar e não confundir o fato de que Benjamin nega a ideia de uma História Universal enquanto representação por estar esta sempre ligada ao discurso dos vencedores e jamais admitir interrupções e mudanças em seu curso, mas assume que o “tempo-de-agora” (*Jetztzeit*), enquanto modelo do tempo messiânico, resumindo em si a história de toda a humanidade, como que numa abreviação, coincidiria “com a figura que a história da humanidade ocupa no universo” (BENJAMIN, 2005, p. 138). Isto quer dizer que teríamos diversas figuras da história humana, uma vez sabido que o tempo, para Benjamin, estava repleto de diversos “agoras”. Estes “agoras”, o “breve minuto de plena posesión de las formas”²⁴ trabalhado por Focillon e ao qual remete o filósofo para explicar seu conceito de interrupção messiânica (LÖWY, 2002, p. 158), seriam a verdadeira história universal, a história universal da humanidade liberada, ou melhor, salva. Em suma, remetendo-nos ao conceito cristão de *anakephalaiosis* ou recapitulação, este agora resume todos os momentos do passado e toda a tradição dos oprimidos, articulando-se, assim, como potência redentora e revolucionária no presente.

Neste momento vale lembrar o famoso conto de Borges “El Aleph” (1949). A ficção envolve o narrador Borges e o primo de sua amada morta Beatriz, Carlos Argentino Daneri. Este, pretenso escritor, temendo que sua casa fosse demolida, revela ao narrador seu desespero: para terminar seu poema era indispensável a casa em que crescera, pois lá, no sótão, haveria o Aleph. Para Daneri, o Aleph constituía um dos pontos do espaço que continha todos os outros pontos, “el lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos”²⁵ (BORGES, 2008, p. 188). Ele o havia descoberto quando

²⁴ “breve minuto de plena posseção das formas”.

²⁵ “o lugar onde está, sem se confundirem, todos os lugares do mundo, vistos de todos os ângulos”.

criança, e, na ocasião, conta-nos, não compreendera “que le fuera deparado ese privilegio para que el hombre burilara el poema”²⁶ (BORGES, 2008, p. 188). Privilégio porque considerava o Aleph como um objeto de sua posse, de mais ninguém no universo. No entanto, para convencer seu ouvinte, o narrador Borges, permite que o mesmo o veja. Após uma série de procedimentos preparatórios, isto é, que o deixassem apto para o encontro, como beber conhaque, apagar a luz e deitar-se em decúbito dorsal, o narrador vê o Aleph, “¡el microcosmo de alquimistas y cabalistas, nuestro concreto amigo proverbial, el **multum in parvo!**”²⁷ (BORGES, 2008, p. 190). Neste “muito em pouco”, neste instante gigantesco, viu milhares de atos prazerosos e atroz, milhares de rostos e histórias, todos no mesmo ponto, sem superposição e sem transparência, como descreve. Seus olhos haviam visto o “segredo”, o “objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún ha mirado: el inconcebible universo”²⁸ (BORGES, 2008, p. 194). Ora, do exposto até o momento, não podemos negar a semelhança entre “o tempo-de-agora” de Benjamin e o Aleph de Borges. O universal verdadeiro, como entendeu Löwy (LÖWY, 2002, p. 158), aí está contido, mas os homens “usurpam” este termo, atribuindo o adjetivo “universal” à história de poucos, à história daqueles que jamais viram ou admitiram o “agora”, o “segredo” irruptivo.

Continua Borges sua narrativa dizendo-nos que, após ter visto o Aleph, pareceram-lhe familiares todos os rostos na rua. Felizmente, admite, ao cabo de alguns dias, graças ao trabalho do esquecimento, que o que vira fora já em parte perdido. E confessa-nos, também, que acredita que o Aleph de Danieri é um falso Aleph. Explica sua afirmação dando-nos outros exemplos de Alephs em diversas crenças e países e supondo que talvez o nome “Aleph” dado por Danieri justifique sua não-exclusividade, uma vez que a letra “A” é a primeira letra do alfabeto da língua sagrada e para a cabala significa o “En Soph”, a ilimitada e pura divindade. Logo, a falsidade daquele Aleph vem do fato de que há e houve outros Alephs, outros “pontos” que contivessem outros pontos, não apenas um, e que a cada “agora” irruptivo, a cada historiador/leitor, revelassem uma “história universal”.

Borges termina sua narrativa informando-nos que Danieri recebera o “Segundo Prêmio Nacional de Literatura” e que seu livro de “trozos argentinos”²⁹ foi, finalmente, lançado no mercado editorial. Ou seja, todo aquele “universo”, toda aquela “história da humanidade”

²⁶ “que lhe fora dado esse privilégio para que o homem gravasse o poema”.

²⁷ “o microcosmo de alquimistas e cabalistas, nosso concreto amigo proverbial, o *multum in parvo!*”.

²⁸ “objeto secreto e conjectural, cujo nome os homens usurpam, mas que ninguém viu: o inconcebível universo”.

²⁹ “fragmentos argentinos”

contida num ponto não resultou senão em um objeto comercial, um livro que desejava ser vendido, que seria produto e produtor dentro do sistema capitalista. “¡Una vez más, triunfaron la incomprensión y la envidia!”³⁰, exclama Borges (2008, p. 196). E lamentaria Benjamin: uma vez mais o infame não veio à tona; uma vez mais o “tempo de agora” foi apenas contemplado e, por isso, perdido no “aparelho incontrolável” (BENJAMIN, 2005, p. 96).

A respeito dessa posição contemplativa do homem/historiador diante dessas irrupções anota Benjamin:

Preocupação quanto à exigência dirigida aos pesquisadores no sentido de abrirem mão [*aufgeben*] da postura contemplativa e serena diante do objeto para tornarem-se conscientes da constelação crítica na qual exatamente esse fragmento do passado encontra-se com esse presente. (BENJAMIN apud SELIGMANN-SILVA, 1999, p. 182).

Não apenas ver, assim, o “ocorrido” vir à tona, mas paralisá-lo. Para explicar a ressurgência intempestiva de um elemento encoberto, que resume a história humana, e, ao mesmo tempo, exigir do historiador uma ação para com este elemento que em breve desaparecerá, Benjamin forja o conceito de *Aktualität* (atualidade), que retoma uma outra vertente semântica desta palavra, *Akt*, vir a ser ato de uma potência.

Necessário esclarecer que não se pretende com este “tempo-de-agora” messiânico um retorno às origens, no sentido de que é preciso voltar ao início (*Entstehung*), ao passado, e recuperar tudo o que nele ocorreu (BENJAMIN, 2005, p. 119). Mas, sim, espera-se um retorno à origem, como defende Benjamin em *A Origem do Drama Barroco Alemão*, que descreve o que emerge, o que poderia ser, o que não foi e o que desaparece. É o *Ursprung*, o “pulo” inicial, “o salto (*Sprung*) do tigre em direção ao passado” (BENJAMIN, 2005, p. 119) que perturba o desenrolar da cronologia, da “temporalidade infinita e infernal” (GAGNEBIN, 1997, p. 133). É claro que este “pulo” deve ser reconhecido como um processo de recuperação, de salvação, mas não no sentido positivista e arquivista, porque não museológico, de acumulação, de conservação do passado. O passado não deve ser herança e a redenção deve ser vista como uma salvação momentânea, um vislumbre de um momento anterior que afeta nossa própria visão do presente. Importa, aqui, a dissolução, a liberação de um conceito de tempo homogêneo em favor de vários “agoras” que pouco a pouco revelam “o ocorrido”, o elemento que só é resgatado porque expõe a descontinuidade dentro de si, e que, desta forma, permitem senão uma história imperfeita e incompleta, não universal, mas mais

³⁰ “Mais uma vez, triunfaram a incompreensão e a inveja”.

justa (BENJAMIN, 2005, p. 119). Como diz Borges no conto “Las versiones homéricas”, “el concepto de texto definitivo no corresponde sino a la religión o al cansancio”³¹ (BORGES, 2003, p. 130), já que, resultando o encontro entre “agora” e “ocorrido” numa imagem que apenas os olhos podem ver simultaneamente, tudo o que dela for dito ou escrito será “sucessivo” e parcial porque a linguagem, como alfabeto de símbolos, o é: “¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca? Por lo demás, el problema central es irresoluble: La enumeración, si quiera parcial, de un conjunto infinito”³² (BORGES, 2008, p. 191).

Estamos bem longe, então, do ideal de “história universal” do historicismo regido pelo impulso de acumulação, “como se a humanidade devesse se lembrar de tudo e tudo armazenar” (GAGNEBIN, 2009, p. 149). Aqui trazemos à discussão outra ficção borgeana, “Funes, o memorioso”. Devido a um acidente, esta personagem que o narrador outrora conhecera torna-se incapaz de esquecer, lembrando-se de todos os detalhes e pormenores do que via, ouvia ou lia. Sua memória, diz, “es como vaciadero de basuras”³³ (BORGES, 2007, p. 125). Jenckes (2007) cita Moreiras ao chamar esta capacidade de Funes de poder de reconstrução produtiva, tendo como base a descrição de Philippe Lacoue-Labarthe acerca da concepção aristotélica de *mimesis* como “mimesis produtiva”, isto é, como algo que suplementa a condição não-totalizante do mundo natural (ver JENCKES, 2007, p. 133). Isto é, complementa uma espécie de “defeito”, que o Historicismo insiste em negar, da natureza, a saber, a incapacidade de organizar tudo, de reproduzir e se lembrar de tudo:

Aquele que é incapaz de esquecer é incapaz de saber o que é essa “felicidade” exclusiva do animal – na medida em que este não possui “memória” – e que o homem não pode deixar de contemplar (e invejar) incessantemente a sua frente. (NIETZSCHE apud CHAVES, 1998, p. 24).

Funes é um doente, um infeliz. E sua doença chega mesmo a negar espaço, em sua memória, para novas experiências. Ele diz se lembrar de tudo, mas não se lembra de que sua memória é apenas um suplemento, que há “um fora de sua cabeça” que sua memória não conseguiria incorporar. Não sem ironia, então, uma vez que Funes morre, ao final da narrativa, de congestão pulmonar, diz Borges: “Lo cierto es que vivimos postergando todo lo

³¹ “o conceito de texto definitivo não corresponde senão à religião ou ao cansaço”.

³² “como transmitir aos outros o infinito Aleph, que minha temerosa memória apenas abarca? Ademais, o problema central é irresolúvel: a enumeração, se quiser, parcial, de um conjunto infinito”.

³³ “é como um despejamento de lixo”.

postergable; tal vez todos sabemos profundamente que somos inmortales y que tarde o temprano, todo hombre hará todas las cosas y sabrá todo”³⁴ (BORGES, 2007, p. 125-126).

Não, definitivamente não: a história não é universal. O historiador não pode ter a pretensão de narrar a totalidade. O esquecimento é tão necessário quanto a lembrança. “O ahistórico assim como o histórico são igualmente necessários para a saúde de cada indivíduo, de um povo e de uma cultura”, como destacou Nietzsche (apud SELIGMANN-SILVA, 2006, p. 61). O passado não é herança do presente, e, assim, não pode ser totalmente recuperado no presente. Mas o que não pôde/pode ser recuperado neste “agora” pode, no entanto, ser evocado através de um ato estético que denuncie essa impossibilidade e mesmo a iminente ameaça de irrupção:

La música, los estados de la felicidad, la mitología, las caras trabajadas por el tiempo, ciertos crepúsculos y ciertos lugares, quieren decirnos algo, o algo dijeron que no hubiéramos debido perder, o están por decir algo; esta inminencia de una revelación, que no se produce, es, quizá, el hecho estético.³⁵ (BORGES, 1989, p. 13).

Feito estético como o de Benjamin, em suas *Teses*, ou de Borges, em sua ficção. O certo é que estes feitos foram mais do que estéticos, foram denúncias, foram construções, foram a possibilidade de uma outra possibilidade, de um outro passado, de um outro presente, de um outro futuro. De um, não. De vários, mas não todos, como disse Borges: “Dejo a los varios porvenires (no a todos) mí jardín de senderos que se bifurcan”³⁶ (BORGES, 2007, p. 108).

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Trad. Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.
- BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: HONOLD, Alexander. *Walter Benjamin Erzählen: Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2007.
- BORGES, Jorge Luis. El Aleph. In: *El Aleph*. Madrid: Alianza Editorial, 2008, 175-198.

³⁴ “O certo é que vivemos postergando todo o postergável; talvez todos saibamos profundamente que somos imortais e que, cedo ou tarde, todo homem realizará todas as coisas e saberá tudo”.

³⁵ A música, os estados de felicidade, a mitologia, as caras trabalhadas pelo tempo, certos crepúsculos e certos lugares, querem nos dizer algo, ou algo disseram que não devíamos ter perdido, ou estão por dizer; esta iminência de uma revelação, que não se produz, é, talvez, o feito estético.

³⁶ “Deixo aos vários futuros (não a todos) meu jardim de veredas que se bifurcam”.

- BORGES, Jorge Luis. Funes, o memorioso. In: *Ficções*. Trad. Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, 99-108.
- BORGES, Jorge Luis. História da Eternidade. In: *História da Eternidade*. Trad. Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, 11-35.
- BORGES, Jorge Luis. “La muralla y los libros”. In: *Obras Completas, vol. II: 1952-1972*. Barcelona: María Kodama y Emecé Editores, 1989, p. 11-13.
- BORGES, Jorge Luis. La penúltima versión de la realidad. In: *Discusión*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, 49-56.
- BORGES, Jorge Luis. La postulación de la realidad. In: *Discusión*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, 85-94.
- BORGES, Jorge Luis. *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé, 2007.
- BORGES, Jorge Luis. História Universal da Infâmia. In: *Obras completas: 1923-1949*. Buenos Aires: Emecé, 2009.
- BORGES, Jorge Luis. Outras Inquisições. In: *Obras completas: 1923-1949*. Buenos Aires: Emecé, 2009.
- CHAVES, Ernani. Considerações extemporâneas acerca das 'Teses' Sobre o Conceito de História, de Walter Benjamin. *Humanitas*, Belém, v.14, n.1/2, p.19-28, 1998.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. O hino, a brisa e a tempestade: dos anjos em Walter Benjamin. In: *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 123-136.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Seis teses sobre as 'Teses’”. *Cult: revista brasileira de cultura*, São Paulo, ano 9, n. 106, 2006, p. 50-53.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Walter Benjamin: estética e experiência histórica. In: *Pensamento Alemão no Século XX: Grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil*. São Paulo: CosacNaify, 2009, p.141-158.
- JENCKES, Kate. *Reading Borges after Benjamin: Allegory, afterlife, and the Writing of History*. New York: State University of New York Press, 2007.
- LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: Aviso de incêncio*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2002.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *História, Memória, Literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Ler o livro do mundo. Walter Benjamin: Romantismo e Crítica Poética*. São Paulo: Iluminuras, 1999.

Artigo recebido em março de 2015.

Artigo aceito em abril de 2015.